



Moral B. (Coordinadora). *Micronesia. Visiones desde Europa. 2. coloquio europeo sobre Micronesia* (Donostia/San Sebastián 17 al 20 de abril de 2001). Euskal Herriko Unibertsitatea-Universidad del País Vasco. Asociación Española de Estudios del Pacífico. Madrid: Ediciones Gondo, S.A., 2004. 165 p.

Книга, изданная по материалам 2-го европейского коллоквиума по Микронезии, состоявшегося в апреле 2001 г. в Доностиа-Сан-Себастьян (Страна Басков, Испания), представляет собой заметное явление европейской океанистики. Поскольку содержание отдельных статей достаточно ярко и полно охарактеризовано во введении, автором которого является координатор проекта Беатрис Морал, попытаемся выделить наиболее важные моменты, отражающие научные интересы участников: проблема первоначального заселения Океании, этноисторические сюжеты и этнография современности.

Кажется вполне логичным, что сборник открывают археологические обзоры, отражающие современное состояние проблемы первоначального заселения Океании с позиций ныне господствующей теории П. Беллвуда. Как известно, эта теория идентифицирует древние пути продвижения протополинезийцев с распространением керами-

ки лапита. В рамках этой парадигмы рассматривается несколько новых фактов и гипотез. С. Виклер подчеркивает, что очень раннее заселение Марианских островов с Филиппин не оставляет никаких сомнений в степени развития искусства мореплавания первопоселенцев, которые должны были преодолеть расстояние, более чем вдвое превышающее расстояния, преодоленные носителями керамики лапита (С. 26). При этом автор ссылается на высказывавшуюся ранее идею родства керамики древнейших жителей Марианских островов с керамикой лапита (С. 26). Он также упоминает лингвистическую гипотезу, согласно которой о-ва Яп могли быть заселены во 2-м тыс. до н.э. с островов Бисмарка (С. 28). Ж.-Х. Галипо связывает заселение Каролинских островов с возможностью существования северо-восточного ответвления культуры лапита (С. 43).

Эти археологические интерпретации формально находятся в русле предположений, высказанных самим П. Беллвудом. Однако в них же заключается и опровержение его теории, отождествляющей продвижение протополинезийцев с распространением керамики лапита. Речь идет о том, что, по приводимым авторами сборника данным, все островные группы Микронезии к востоку от Палау, рассеянные на огромных пространствах, были достигнуты примерно в одно и то же время, около 2000 лет тому назад (С. 49).

Сходство археологических датировок заселения островных групп, отдаленных друг от друга на огромные расстояния, выявляет и опровергает основное положение теории П. Беллвуда, рисующей картину начального этапа освоения островов Тихого океана непосредственными предками полинезийцев.

Это положение, имеющее характер скрытого аргумента, сводится к тому, что движение носителей протополинезийской культуры происходило постепенно, «по цепочке»: от островной группы к островной группе с исчисляющимися столетиями интервалами перед каждой новой волной переселения на необитаемые острова. При этом подразумевается, что население «пройденных» островов оставалось исторически неподвижным до того момента, как на этот регион могли обратить внимание европейские исследователи. Фактически пространственное распределение языков и культур на островах Тихого океана трактуется как своего рода генеалогическая схема.

Между тем, если представленная выше датировка заселения островов Микронезии верна, необходимо признать возможность того, что древние мореплаватели с самого начала были готовы, с точки зрения культурной психологии, к совершению путешествий в открытом океане в любом направлении. Первопоселенцы могли пересекать водные пространства на любые

расстояния, не руководствуясь соображениями географической близости, хотя бы потому, что в традиционной культуре совершенно иные представления о пространстве. При этом они получали определенную свободу в выборе конечного пункта, например, делая несколько «ходов» подряд. Целенаправленный характер заселения островов Тихого океана вполне сочетается с фактором случайности: осознанное стремление при случайности «попадания».

Теория заселения Океании П. Беллвуда работает только в случае соблюдения очередности переселений в пространстве и во времени, т.е. в условиях отсутствия прерывности в распространении «кругов» и «слоев» культуры. На этом фоне теория Те Ранги Хироа, основанная на этнографических фактах (функции и семантике вещей), с теми или иными поправками снова может и теперь звучать не менее убедительно.

В известном смысле археология и этнография — это особые языки описания, соответствующие двум различным предметам исследования. Эти научные языки поддаются взаимному переводу, но они не должны подвергаться механическому смешению или рассматриваться по отношению друг к другу в качестве метаязыков. Этнографию, строго говоря, интересует проблема заселения островов Океании не сама по себе, но лишь как один из аспектов проблемы сложения (эволюции) микронезийской и полинезийской культуры. Этнографы могут корректировать свои схемы, пользуясь данными археологии, но совпадение или несовпадение результатов археологических и этнографических исследований — вопрос второстепенный как для археологов, так и для этнографов.

Данные этнографии показывают, что история заселения Океании чрезвычайно многосложна. Б. Морал совершенно справедливо рассматривает свойство культурной разнородности в качестве ключа к исследованию традиционной Микронезии (Р. 17). Этот тезис можно распространить на Океанию в целом. В статье П. Рейнбёрда посредством характеристики системы *sawei* проводится идея сквозного взаимодействия культур как внутри Микронезии, так и за ее пределами (с Меланезией и Полинезией) в эпоху, предшествующую контактам с европейцами (Р. 63–68). Наличие подобных трансокеанских коммуникаций можно рассматривать как «следы» первоначального (бессистемного) заселения Океании.

Авторы других статей обращаются к теме этноистории Микронезии, рассматривая различные аспекты взаимодействия местной и европейской культуры или того явления, которое условно можно было бы назвать *структурной сопротивляемостью* микронезийской цивилизации натиску, насильственному

или нет, европейских институтов и ценностей (К. Петрозиан-Хуза, Тереза дель Валле, Петра М. Аутио, К. Мадрид). Упомянутые статьи приобретают важное общетеоретическое значение, если их рассматривать с точки зрения проблемы определения понятия «этнографическая современность» в упоминавшейся выше статье П. Рейнбёрда. Автор вполне резонно указывает на отсутствие «чистоты» традиционной микронезийской культуры к началу эпохи открытий Дж. Кука, т.е. в момент, который является общепринятой или наиболее удобной точкой отсчета этнографических исследований в Океании. Возможно, степень влияния испанской культуры на островные группы, непосредственно не затронутые процессом колонизации, автором несколько переоценивается (в частности, привлечение внимания читателей к фактору существования церемониального обменного цикла *savei* кажется не вполне релевантным поставленной задаче). Однако объективно постановка такой проблемы стимулирует осмысление понятия «этнографическое настоящее». Этнографическое настоящее необходимо определять как предмет исследования, в данном случае как ситуацию, связанную с наличием субъекта исследования, который реализуется в целенаправленном создании текстов, описывающих это настоящее. Предмет исследования как фрагмент реальности все-таки выделяется субъектом наблюдения, следовательно, не является реальностью самой по себе.

Таким образом, факты даже очень существенных внешних изменений местной культуры не противоречат подходу, в рамках которого данная культура не перестает рассматриваться как предмет антропологического (этнографического) исследования, т.е. как традиционная культура в обычном понимании этого слова. В частности, с этой точки зрения, культуру чаморро следует рассматривать вполне оптимистически: не как бесформенный «обломок» некогда целостного организма, но как самостоятельный организм, полноценный объект этнографического исследования (ср. кочевое общество индейцев североамериканских прерий XIX в., считающееся традиционным, несмотря на инновацию коневодства, заимствованного, кстати говоря, у испанцев).

Возникает парадоксальная ситуация. Изучая взаимодействие традиционной и европейской культуры, мы изучаем (выделяем) именно традиционную культуру. Иначе говоря, описание процесса «упадка» или «разрушения» традиционной культуры, описание процесса замещения элементов местной традиции европейскими ценностями выступает не чем иным, как методом исследования традиционной культуры. В конечном счете, любая традиционная культура неизбежно «завоевывает» европейскую, преобразуясь в национальную культуру.

По-видимому, культура остается традиционной в общепринятом понимании, т.е. адекватной методам этнографической интерпретации, до тех пор, пока сохраняется ее «древняя» структура. Вопрос состоит в том, каким способом выявить эту структуру в условиях исчезновения материальной оболочки традиционной культуры. В этом плане весьма показательной является позиция Б. Морал и Ф. Эскобара, авторов заключительной статьи, которая четко делится на две части. В первой идет описание ключевых отношений микронезийской культуры, во второй рассматривается возможность включения в исследовательский арсенал социальной антропологии парадигмы «географии времени» (С. 142–143, 154–162). Как кажется, суть данной идеи состоит в создании программы по переключению антропологии на изучение современной культуры. Следовательно, поиск авторами новых инструментов исследования далеко за рамками исконных этнографических интересов во многом перекликается с тезисом о «критическом состоянии» предметной области этнографии и необходимости, или неизбежности, перемещения полевой этнографии и фольклористики в такую нетрадиционную для них область, как современная городская культура — в целом культура постиндустриального общества (см. дискуссию в первом номере «Антропологического форума»).

Между тем при чтении первой части статьи (С. 143–154) впечатление о том, что для продолжения полевых этнографических исследований необходимо переходить к методам других наук, как раз и не возникает. Наоборот, с этой точки зрения, первая часть статьи представляет собой прогрессивную исследовательскую программу, в терминах И. Лакатоса. Потенциал описательной антропологии (с использованием или без использования языка бинарных оппозиций) еще совершенно не исчерпан, если говорить об обработке информации, которая содержится в источниках, созданных всеми предшествующими поколениями полевых исследователей. Кроме того, надо помнить (см. выше), что для этнографии проблема предмета исследования («современная — традиционная культура») встает всякий раз в тот момент, когда данная культура перестает быть «доконтактной». Абсолютно неважно, к какому времени это относится, XVIII или XXI вв. В этом смысле кризис этнографии изначален, поскольку является интегральной частью ее предмета исследования.

Суммируя сказанное, можно попытаться сформулировать, что именно делает сборник «*Micronesia. Visiones desde Europa*» целостным, многоплановым, интересным для науки изданием и что именно позволяет читателю с определенной степенью вероятности приписывать авторам указанные тенденции в

решении тех или иных проблем. Имеем ли мы право на подобную реконструкцию? В самой структуре сборника, в подборе и координации представленных в нем тем содержится постановка некоторой сверхзадачи, которая объединяет в единое целое, казалось бы, разрозненные сюжеты и вместе с тем предполагает их развитие в более широком контексте, пространственно и тематически. Эта сверхзадача видится в создании нового поля исследований, новых фактов, не выходя за рамки предметной области этнографии (зд. социальной антропологии) и подчиняясь ее собственным законам.

Павел Белков



Alexei Elfimov. *Russian Intellectual Culture in Transition: The Future in the Past.* Münster, Hamburg, London: Lit Verlag, 2003. 209 pp.

По крайней мере со времен сборника «Вехи» атака на интеллигенцию стала распространенной стратегией среди авторефлексивных практик русских интеллектуалов. В этом отношении уничтожающая критика Алексеем Елфимовым нынешней, постперестроечной «парадигмы» русского интеллектуального дискурса гуманитарных наук едва ли представляется чем-то новым. Основной мишенью автора является не знакомая «органическая» («литературная» или «философская») разновидность интеллигенции, а более узкое, традиционно игравшее не столь важную роль академическое пространство гуманитарных и социальных наук, хотя Елфимов весьма подробно останавливается на его влиянии на постсоветскую культуру и общество.

Елфимов критикует нынешнюю российскую гуманитаристику прежде всего за ее отчетливо ностальгический характер и аб-

сурдно не критическую одержимость «культурным возрождением», «возрождением прошлого», за ее тотальную необеспеченность нуждами современного российского общества и консервативную невосприимчивость по отношению к прогрессивным культурным и интеллектуальным достижениям. Елфимов связывает фетишизацию прошлого с тем, что он описывает как традиционное презрение русской интеллигенции к «современному» и к «модерности» как таковой, отчетливо вторящее сходным критическим выпадам Чаадаева (в начале XIX в.) и Бердяева (в начале XX в.). Елфимова, однако, больше интересуют корни этой захваченности нынешней российской гуманитаристики «культурным возрождением», которые он обнаруживает в противоречивом статусе советского академического сообщества, а в особенности в его поисках, начиная с 1960-х гг., более безопасной нравственной и интеллектуальной идентичности, благодаря которой данное сообщество смогло бы избежать откровенно корыстной смычки с государственной бюрократией и идеологией и одновременно сохранить неизбежную связь с ними.

Автор делает предметом обсуждения необычную институциональную экспансию историографии в качестве главной науки советской гуманитаристики, и в этом контексте он указывает на важное расхождение между, с одной стороны, пониманием истории как дискурса культурной непрерывности и наследования, а с другой — нормативной формой истории, использовавшейся советскими идеологами исключительно для обоснования исторического разрыва и культурной автономии эпохи, начавшейся в 1917 г. В то время как последний дискурсивный тип постепенно оказался заключенным в узкие рамки бюрократической академической историографии, первый начал играть роль реального (ностальгического) поиска интеллигенцией ее собственной «подлинной» культурной и нравственной идентичности (совпадающей с идентичностью нации в целом), что неизбежно заставляло говорить о «забытой» дореволюционной эпохе, и прежде всего о русской аристократической культуре. Елфимов обнаруживает похожие ходы в советской архитектуре, с ее движением, в особенности в 1970-х и 1980-х гг., в сторону сохранения и реставрации «исторических» зданий, рассматривавшихся в качестве объектов «культуры» просто в силу того, что они принадлежали дореволюционному прошлому, вне зависимости от их эстетической ценности и исторического значения.

Что касается 1990-х гг., Елфимов особенно иронизирует над неудачными попытками академической интеллигенции добиться политически значимого положения в постсоветскую эпоху и соперничать с различными дореволюционными трен-

дами, возрождая «добрые старые» традиции и институции, вроде клубов для высоколобых, салонов и литературных обществ, в то же самое время не достигнув ничего сколько-нибудь напоминающего культурный авторитет и социально высокое положение, к которым эта интеллигенция стремилась и которые ассоциировались с имперской эпохой.

Кроме того, Елфимов полагает, что постперестроечные институциональные реформы, нацеленные, по всей видимости, на то, чтобы «вдохнуть новую жизнь» в старые советские академические структуры, с треском провалились, главным образом из-за нежелания, проявленного политическим истеблишментом, уничтожить консервативную «старую гвардию», номенклатуру, которая все еще занимает доминирующее положение в постсоветской академии, особенно на бюрократическом уровне, и которая все еще определяет судьбу гуманитарных и социальных наук. С точки зрения Елфимова, именно эта «старая гвардия» более всего заинтересована в сохранении консервативной парадигмы «культурного возрождения»; именно она сопротивляется наиболее прогрессивным западным течениям, таким, как всевозможные нацеленные на критику постмодернистские методологии. Помимо этого Елфимов демонстрирует, что кажущаяся дисциплинарная «инновационность» некоторых явлений постсоветской эпохи на деле является мнимой. Он особо критикует такую новую дисциплину, как «культурология», которую описывает как не очень вменяемую «философию культуры», добившуюся поразительного успеха в постсоветской России главным образом потому, что она была захвачена бывшей номенклатурой, использовавшей ее в качестве субститута для таких дисциплин, как «марксистская философия» и «научный коммунизм». И наконец, большую часть своей книги Елфимов посвящает тому, какими абсурдными начинают казаться «возрожденческие» тенденции, когда они попадают в публичный дискурс (например в СМИ или в язык государственного официоза): здесь они приобретают характер наиболее разоблачительных карикатур на самих себя.

Основные проблемы, которые Елфимов затрагивает в своей книге (как изменилась за последние двадцать лет интеллектуальная идентичность российских гуманитарных и социальных наук; что помешало возникновению в этих дисциплинах вдохновленного духом критики прогрессивного дискурса), действительно являются жизненно важными для (само)понимания современного российского научного сообщества. Если судить по введению, Елфимов отлично понимает, что для того, чтобы убедительно ответить на эти вопросы, необходимо провести всеобъемлющее социально-антропологическое исследование состояния российского академического пространства в этот клю-

чевой переходный период (1980—1990-е гг.). Однако по той или иной причине он сознательно обратился к «облегченному» варианту исследования, главным образом выплескивая свое раздражение по поводу нынешнего состояния российской академической гуманитаристики в жанре «критической рефлексии», как он сам называет свою книгу. Несмотря на это, Елфимов полагает, что его опыт является пусть скромной, но все-таки «научной работой», выполненной в области культурной антропологии. Несомненно, в книге дается связанная система аргументации, наличествует методологическая часть, имеются сноски, именной указатель и приличная библиография; в то время как текст набит частыми (хотя иногда, кажется, сделанными скорее напоказ) отсылками к модным теориям Фуко и Бурдьё. И тем не менее аргументация Елфимова достаточно очевидным образом оказывается связанной с нынешней ситуацией в данном пространстве и по этой самой причине слишком легко скатывается к упрощениям и пристрастной полемике.

Однако основная проблема заключается не в том, что автор оказывается пристрастным полемистом, а в том, что ему просто не удается обосновать свои вообще-то любопытные и довольно часто бьющие в цель доводы. Хотя он претендует на то, что основным объектом исследования является академический мир, его аргументация основывается почти исключительно на примерах, взятых из текстов, опубликованных в прессе, на его собственных наблюдениях и интервью с горсткой ученых, которые придерживаются позиций, сходных с точкой зрения автора на нынешнее (прискорбное) состояние российской гуманитаристики, и чьи реплики обильно цитируются в качестве подтверждения критических суждений автора (скорее журналист, а не антрополог мог бы так воспользоваться цитатами из высказываний респондентов). Это, к несчастью, оставляет вообще-то важные доводы Елфимова открытыми для контркритики, особенно тех ученых из рядов «старой гвардии», которых он справедливо критикует и которые тем не менее несомненно не упустили бы шанс продемонстрировать (что не потребовало бы от них больших усилий) шаткость и «ненаучность» его критики. Однако еще больше сожаления вызывает тот факт, что Елфимов просто упустил возможность написать по-настоящему информативную и глубокую, строгую и объективную работу, посвященную такой важной теме, как культура российской гуманитаристики в этот критический переходный период. Данная книга предлагает лишь смутное и несколько разочаровывающее обещание подобного исследования.

Анди Байфорд

Пер. с англ. яз. Аркадия Блюмбаума



Этнография и антропология Ямала. Отв. ред.
А.Н. Багашёв. Новосибирск: Наука, 2003. 390 с.

Ненцы — один из малочисленных народов Севера — никогда не были обделены вниманием исследователей. Им посвящены как отдельные статьи, так и целые монографии. Вместе с тем по мере накопления материалов появляются новые публикации, расширяющие наши знания об этом народе и позволяющие увидеть изменения, которые произошли в результате социально-экономических преобразований советского и постсоветского периодов. К числу таких публикаций относится и рецензируемая коллективная монография, состоящая из двух частей — этнографической и антропологической.

Авторы первой части поставили перед собой несколько задач, которые в наиболее общем виде можно свести к следующему: определение места традиционных форм в современной культуре коренного населения Ямала, исследование проблем формирования традиционной культуры, анализ механизмов адаптации коренного населения к современным условиям, характеристика родоплеменной структуры, а также современной этнодемографической ситуации. Решение этих задач, с одной стороны, может дать практические результаты, связанные с осмыслением социально-экономических проблем, которые возникли из-за промышленного освоения региона. С другой стороны, сопоставление этнографических и антропологических данных поможет, как пишется во введении, «теоретически осмыслить проблему сопряженности этнокультурных и биологических особенностей развития народов» (С. 4).

Этнографическая часть монографии начинается главой, посвященной истории этнографических исследований (авторы — Ю.Н. Квашнин и Н.А. Повод). Акцент делается на работах XX в., особенно второй его половины, что вполне оправданно, так как более ранние публикации уже характеризовались, например, в трудах Л.В. Хомич. Но стоит заметить, что попытка авторов выделить исследования зарубежных (финских) ученых привела к нарушению хронологии: объединенными в один абзац оказались М.А. Кастрен и Т.В. Лехтисало, разрыв между поездками которых составляет 70 лет, и после краткой характеристики трудов Лехтисало, созданных на базе его экспедиций 1911–1912 и 1914 гг., авторы возвращаются к первой половине XIX в. Не на месте оказалось и упоминание работы Д.К. Зеленина, относящейся уже к советскому периоду. Такие же хронологические неувязки встречаются и в обзоре работ второй половины XX в., в целом довольно полном, хотя не были учтены некоторые работы, в частности, В.А. Козьмина, посвященные происхождению оленеводства и нартенного транспорта западно-сибирских народов¹. Завершает первую главу характеристика архивных, музейных и полевых материалов, использованных при подготовке монографии.

Вторая глава первой части называется «Проблемы генезиса традиционной культуры и языка ненцев» (автор — Ю.Н. Квашнин), хотя основной акцент сделан на вопросе о происхождении самодийцев. Автор излагает саяно-алтайскую и волгокамскую теории происхождения самодийцев, указывает фамилии их приверженцев (правда, ограничиваясь 1970-ми годами). Но почему-то за рамками работы осталась неоднократно обсуждавшаяся в научной литературе «кулайская» гипотеза (как и исследователь кулайской культуры Л.А. Чиндина). Отсутствуют и ссылки на труды ведущих современных уралистов Е.А. Хелимского и В.В. Напольских.

Третья глава (авторы — А.А. Богордаева и К.А. Ощепков) посвящена хозяйственной деятельности и традиционной материальной культуре ненцев. В первом параграфе, ориентируясь на типологию хозяйства коренного населения севера Западной Сибири, разработанную А.В. Головневым и применяемую практически всеми современными исследователями традиционного хозяйства, авторы четко и достаточно подробно излагают

¹ Козьмин В.А. К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 163–171; он же. Оленеводство народов Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв. (Проблема происхождения и типология): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1981; он же. К вопросу о происхождении нартенного транспорта в западносибирском оленеводстве // Историческая этнография: Традиции и современность. Л., 1983. С. 45–55.

сведения о всех видах хозяйственных занятий ненцев в контексте годового цикла — оленеводстве, охоте (особо выделена охота на морского зверя), рыболовстве, а также домашних ремеслах. Почему-то нет ссылок на монографию Головнева 1993 г., хотя она есть в списке литературы (авторы ссылаются на более позднюю работу — 1995 г.). Несмотря на сравнительно небольшой объем параграфа, авторы нашли место для характеристики орудий труда и производственных коллективов.

Во втором параграфе главы рассматривается традиционная материальная культура ненцев. Здесь не только приводятся описания наиболее важных элементов материальной культуры, но в ряде случаев затрагиваются и вопросы о путях их формирования, связанные с ними мировоззренческие аспекты, проводятся параллели с культурами других групп ненцев и других, соседствующих с ненцами, народов. Вместе с тем авторами не были учтены работы В.Н. Чернецова¹, А.А. Попова, З.П. Соколовой, том серии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» — о жилище, Н.Ф. Прытковой (статья Историко-этнографического атласа), И.А. Карапетовой — об одежде, В.В. Антроповой и В.А. Козьмина — о транспорте, Есида Ацуси — о пище, хотя часть этих публикаций указана в списке литературы. Их использование позволило бы охарактеризовать некоторые не затронутые в главе элементы материальной культуры. Большим достоинством главы является использование лексических материалов.

Четвертая глава (авторы — Л.А. Лар, К.А. Ощепков, Н.А. Повод) посвящена духовной культуре ненцев. Она включает характеристику обрядности, рациональных знаний и традиционного мировоззрения. Одна из самых больших по объему, эта глава по сравнению с предыдущей больше насыщена полевыми материалами авторов. Таким образом, в научный оборот вводятся новые данные. В параграфах, посвященных обрядности, особенно интересны материалы по погребальному ритуалу, исследуя который авторы, используя также результаты археологических раскопок, приходят к выводу, что на территории Ямала способ погребения зависел *«не столько от традиции, сколько от ситуации, в которой оказывались родственники погребаемого»* (С. 61). Таким образом, оказывается под вопросом распространенная точка зрения о консервативности погребального обряда. Вызывает некоторые сомнения порядок расположения материала. Параграфы, посвященные традиционной обрядности и мировоззрению, разделены парагра-

¹ Чернецов В.Н. Чум // Советская этнография за 1936 г. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. № 6. С. 83–92.

фом о рациональных знаниях. Как представляется, более логичным было бы поставить рядом традиционное мировоззрение и обрядность.

Пятая глава посвящена социальной организации ненцев. Автор (Ю.Н. Квашнин) начинает с историографии вопроса, затем вновь касается некоторых сторон этногенеза и этнической истории самодийцев. Помимо опубликованных ранее данных, автор широко использует архивные источники и собственные полевые материалы. Основную часть главы составляют сведения о родах двух групп ненцев (приуральско-ямальских и надымско-тазовских), входящих в две фратрии: Харючи и Вануйто. Приводятся данные, в том числе и фольклорные, о происхождении этих родов, их истории, в ряде случаев обозначается занимаемая ими территория, раскрываются практически все названия родов. По такой же схеме излагается материал о ненецких родах энецкого и хантыйского происхождения. Рассматривая факторы, повлиявшие на их формирование, автор использует и разработки специалистов по социальной организации обских угров. Отдельный параграф посвящен расселению и миграциям ненецких родов в XVIII—XX вв.; завершает его характеристика современной ситуации. Заключительный параграф главы — «Фратриально-родовая организация и брачные нормы» — базируется на полевых материалах автора, собранных в Тазовском р-не Ямало-Ненецкого АО. Выделяемые типы браков, как отмечает автор, *«укладываются в традиционную систему ненецких брачно-родственных отношений»* (С. 141). Описываются брачные нормы, характерные для всех ненцев, указываются причины, обусловившие современное их расселение.

Шестая глава первой части — «Потестарная организация» — написана А.Ю. Коневым. Она представляется одной из самых интересных в этнографической части рецензируемой монографии. Базируясь главным образом на архивных данных, автор рассматривает один из наименее исследованных на западно-сибирском материале вопросов, касающийся трансформации потестарно-политической организации. В главе анализируются традиционные институты власти у ненцев, роль хантыйских «князцов» в их истории, освещается деятельность царского правительства по управлению «инородцами», результаты проводимых в связи с этим реформ. Автор приходит к выводу, что *«этническая солидарность, зависимость от органов коллективного самоуправления и от мнения коллектива вообще, сословно-податное положение глав родов и ватаг существенно ограничивали возможность качественной трансформации потестарных структур в административно-бюрократические институты»* (С. 157).

Завершает этнографическую часть монографии глава, посвященная современным этнокультурным процессам (авторы — А.А. Богордаева, К.А. Ощепков). Она практически полностью построена на полевых материалах рубежа XX—XXI вв. В первом параграфе, снабженном четырьмя таблицами, на обширном статистическом материале рассматривается динамика численности населения, его занятость в различных сферах хозяйства. Второй параграф посвящен характеристике изменений в области традиционной культуры. Основное внимание здесь уделено описанию границ оленеводческих хозяйств, которое выполнено очень детально. Чрезвычайно интересный сам по себе, этот материал, тем не менее, занимает слишком много места в параграфе в ущерб тому, который, собственно, должен рассматриваться, если иметь в виду заголовок. Инновационные процессы, освещенные в данном параграфе, также касаются преимущественно оленеводческой деятельности. В меньшей степени затронута материальная культура, почти ничего не говорится о традиционных верованиях. Несмотря на то, что современное состояние последних в определенной степени отражено в соответствующей главе, хотелось бы видеть более развернутые выводы на этот счет в параграфе, завершающем этнографическую часть.

Положительно оценивая этнографическую часть монографии в целом, нужно сказать, что она выглядела бы более привлекательной, если бы в ней присутствовал иллюстративный материал.

Вторая часть книги посвящена антропологии ненцев в сравнении с другими народами Западной Сибири и сопредельных регионов. В главе Г.А. Аксянова и А.Н. Багашёв дают довольно полный обзор антропологических исследований. Впрочем, один из рецензентов, причастный к возникновению этнической краниоскопии как особой отрасли этнической антропологии, был несколько удивлен тем, что авторы по существу игнорируют результаты, полученные в этой отрасли (ссылки на них даются лишь в связи с финно-угорской общностью). А между тем краниоскопия отчетливее, чем какая-либо иная система признаков свидетельствует об антропологическом своеобразии уральских народов — как финно-угорских, так и самодийских — и, следовательно, о существовании в прошлом уральского пранарода. Обсуждать уральскую проблематику без упоминания данного факта довольно сложно.

Глава II — самая большая в книге — написана Г.А. Аксяновой — нашим ведущим специалистом по соматологии западно-сибирских народов. В 1973—1974 гг. она изучила пять групп тундровых ненцев — европейских (канинских, малоземель-

ких и большеземельских) и азиатских (ямальских и надымских). Общий объем материала очень значителен — 230 мужчин и 228 женщин. Кроме того, ею же исследованы коми-зыряне, ханты, манси, чулымцы, селькупы, нганасаны и алтайцы. В качестве сравнительных используются материалы, полученные другими авторами. Приведены подробнейшие таблицы измерений и частот описательных особенностей, карты распределения признаков.

По совокупности соматологических признаков ненцы монголоиднее обских угров (кроме ваховских хантов), кетов, селькупов, чулымцев и шорцев. Специфической близости к кетам не обнаруживается. По мнению Г.А. Аксяновой, в сложении антропологического типа ненцев участвовали три компонента: северомонголоидный (палеосибирский, сейчас характерный для западных эвенков), обь-иртышский (самодийский, представленный у селькупов и чулымцев) и древнеуральский, присутствие которого реконструируется у древних финно-угров. Канинские и надымские ненцы уклоняются от прочих в «западном» направлении. У первых это вызвано, как предполагает автор, не только русской или саамской примесью, но и генетическим наследием ассимилированных ненцами аборигенов Арктики — «сихиртя». У надымцев же весьма вероятна хантыйская примесь.

Г.А. Аксянова совершенно права, говоря о несводимости расогенетического процесса в Западной Сибири к метисации европеоидов и монголоидов и указывая вслед за В.В. Бунаком на консервацию протоморфных черт как на один из главных факторов в этом процессе. Она, правда, связывает эти черты только с древними финно-уграми, почему-то называя их языки «прауральскими». Ненцы, таким образом, предстают продуктом смешения протосамодийских, протофинно-угорских и палеосибирских групп. Конечно, это шаг вперед по сравнению с ранними метисационными схемами, в которых фигурировали обобщенные «европеоиды» и «монголоиды», лишенные какой-либо этнической привязки. Однако первичным фактором все равно остается метисация.

Между тем в высшей степени специфичные уральские (в антропологическом смысле) особенности обнаружены петербургскими антропологами не только у финно-угров (саамов, прибалтийских, волжских и пермских финнов, обских угров), но и у самодийцев, в частности селькупов (в меньшей степени у ненцев) и даже у юкагиров, язык которых, по мнению ряда лингвистов, является древнейшей ветвью уральской семьи. Ввиду географической разобщенности этих групп и огромных антропологических различий между ними, ни о какой метиса-

ции тут говорить не приходится. Столь высокое соответствие между антропологией и лингвистикой может иметь лишь одно объяснение: данные особенности — наследие самого раннего этапа этногенеза уральцев, предшествовавшего распаду уральского пранарода, в частности, обособлению прафинно-угров от прасамодийцев.

Метисация, таким образом, была не первичным, а вторичным процессом, нарушившим былое антропологическое единство уральцев. Последние и самые полные данные, основанные на обобщении результатов анализа четырех систем признаков, не оставляют в этом сомнений¹. Таким образом, уралоязычные народы резко отличаются, например, от тюркских, у которых никакой антропологической общности не выявляется ни по каким системам и в сложении которых, следовательно, метисация действительно играла решающую роль (исключение составляют ассимилированные тюрками этносы, предки которых были уралоязычны). Впрочем у ненцев — в этом авторы книги правы — уральская специфика выражена слабее, чем у селькупов и обских угров (а также, добавим, чем у саамов и волжских финнов).

Однотологическим данным, также собранным Г.А. Аксяновой, посвящена глава III. Всего, вместе с материалами других авторов, обследовано 8 групп ненцев и 4 группы, состоящие из метисов ненцев с коми, русскими и хантами. Кроме того, автором изучались зубы в краниологических коллекциях. Ею же собраны данные о коми, русских, хантах, манси, кетах, селькупах, нганасанах, чулымцах, кызыльцах и шорцах. Результаты анализа свидетельствуют о преобладании у ненцев восточного компонента. Прослеживаются и архаические признаки, которые имеются также у саамов. Впрочем, особая близость к саамам колвинских ненцев не специфична, а вызвана метисацией с коми и русскими.

В однотологическом отношении ненцы ближе всего к чулымцам и некоторым группам алтайцев и хакасов, в соматологическом — к энцам. В свете археологических и лингвистических данных о предполагаемой самодийской прародине однотологические параллели, по-видимому, следует в этом случае считать более информативными.

Значительный интерес представляет исследование метисов ненцев с коми и русскими. Когда иноэтническая примесь не

¹ Мусеев В.Г. Опыт интеграции данных четырех систем антропологических признаков (краниометрии, краниоскопии, одонтологии и дерматоглифики) // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана. СПб., 2004. С. 186–200.

превышает 10%, это не приводит к заметным изменениям одонтологического комплекса. Но когда доля метисов достигает $1/4-1/3$, частоты признаков ощутимо сдвигаются, причем возникают «дисгармоничные» комбинации (на этом основании Г.А. Аксянова выдвигает гипотезы о характере наследования признаков).

В главе IV анализируются данные краниометрии. Ее автор, А.Н. Багашёв — один из наиболее авторитетных краниологов, занимающихся происхождением западно-сибирских народов, ему же принадлежит большая заслуга в сборе краниологических материалов по этим народам. Благодаря целенаправленной многолетней деятельности А.Н. Багашёва и его коллег, представителей томской антропологической школы — В.А. Дремова и А.Р. Кима (ныне покойных) — в нашем распоряжении имеются ценнейшие коллекции, на базе которых решаются ключевые вопросы этнегенеза западно-сибирских и южно-сибирских народов.

Предпринятый А.Н. Багашёвым многомерный статистический анализ не вполне согласуется с результатами соматологических и одонтологических исследований, ибо выявляет близость ненцев (вернее, той небольшой сборной серии, которая имеется в нашем распоряжении) к кетам, хакасам, особенно качинцам, и хантам Халас-Погора и Обдорска. Хантыйские параллели не имеют этногенетического значения, поскольку в составе последних групп очень вероятно ненецкая примесь.

Сложнее вопрос о хакасских параллелях. В.А. Дремов склонен был считать их свидетельством генетических связей ненцев с самодийской прародиной, ведь предки ряда хакасских групп были самодийцами¹. Если бы речь шла о сходстве ненцев с чулымцами и селькупам, которое прослеживается по одонтологическим признакам, это действительно можно было бы считать указанием на общесамодийские корни. Но краниологически сборная ненецкая серия не только монголоиднее селькупской и чулымской, но и лишена присущей им (как и обско-угорским сериям) протоморфности, а кроме того, уральская специфика выражена в ней слабее². Сходное сочетание черт представлено в целом ряде популяций Южной Сибири. Оно лишено какого-либо своеобразия и, в отличие от «уральского» сочетания, не свидетельствует ни о чем, кроме метисации.

¹ Дремов В.А. Соотношение антропологической и лингвистической классификаций // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 4. Расогенез коренного населения. Томск, 1998. С. 268.

² Козинцев А.Г. Кеты, уральцы, «американоиды»: Интеграция краниологических данных // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана. СПб., 2004. С.180, 182. Рис.1, 2.

Между тем генетики выявили близость ненцев (и энцев) к северным алтайцам по системе иммуноглобулинов¹. Однако, оставаясь в пределах отдельных систем признаков, трудно судить о том, насколько отмеченные южные связи имеют отношение к собственно самодийскому (и, шире, уральскому) этногенезу. Лишь интеграция данных о четырех независимых системах² выявляет генетическую связь ненцев с прочими уральскими народами и исключает предположение о метисации, как основном факторе в их формировании.

Выявленные А.Н. Багашёвым параллели между ненцами и кетами не поддаются однозначному истолкованию. Вполне возможно, что они не специфичны. Краниологическая протоморфность, ярко проявляющаяся у кетов, селькупов и обских угров³, ненцам не свойственна. Вместе с тем, генетиками отмечена близость другого самодийского народа — селькупов — к кетам и пазырыкцам⁴, что может служить аргументом в пользу мнения М.А. Кастрена об алтае-саянской прародине как самодийцев, так и кетов⁵.

Авторы рецензируемой книги в целом творчески подходят к обработке собранных ими антропологических данных. К недостаткам соматологической и одонтологической глав книги относится недостаточное внимание к современным методам анализа данных. Единственный используемый здесь многомерный прием — кластерный анализ — непригоден для изучения метисации из-за неспособности отражать клинальную изменчивость и промежуточность метисных групп. Г.А. Аксянова отчасти компенсирует это, прибегая к упрощенным процедурам из арсенала докомпьютерной поры — подсчету «восточного комплекса», сопоставлению суммарной выраженности «восточных» и «западных» показателей, искусственному разделению признаков «восточного комплекса» на две группы и комбинационным полигонам.

Все мы иногда по привычке продолжаем называть группировки, выделенные по соматологическим и краниометрическим

¹ Карафет Т.М., Осипова Л.П. Популяционно-генетическое изучение северных алтайцев (челканцев и кумандинцев) в сравнении с аборигенными популяциями Северной Сибири // *Altaica*. 1993. Вып. 3. С. 35–41.

² Мусеев В.Г. Указ. соч. С. 197. Рис. 5.

³ Козинцев А.Г. Указ. соч. С. 180. Рис. 1.

⁴ Воевода М.И., Ромащенко А.Г., Ситникова В.В., Шульгина Е.О., Кобзин В.Ф. Сравнение полиморфизма митохондриальной ДНК пазырыкцев и современного населения Евразии // *Археология, этнография и антропология Евразии*. 2000. Вып. 4 (4). С. 88–94.

⁵ Молодин В.И. Этногенез, этническая история и исторические судьбы носителей пазырыкской культуры Горного Алтая // *Население Горного Алтая в эпоху раннего железного века как этнокультурный феномен: Происхождение, генезис, исторические судьбы*. Новосибирск, 2003. С. 161.

признакам, «расами», «типами» или «таксонами» и давать им формальные обозначения, словно это биологические виды. Так поступали наши великие предшественники, так поступают и авторы рецензируемой книги. Однако ситуация в мировой антропологии необратимо изменилась, и за пределами нашей страны этого уже давно не делают практически нигде в мире. Дело тут не в пресловутой «политкорректности» и даже не в необходимости для нас говорить на одном языке с зарубежными коллегами, а в том, что претензии соматологии (пусть и в союзе с краниометрией) на лидерство в антропологической систематике — наследие той поры, когда другие системы признаков еще не изучались, а люди классифицировались только по внешности. Специалисты по одонтологии, дерматоглифике, краниоскопии более осторожны: они говорят не о расах, а о комплексах признаков — а это далеко не одно и то же. Генетики прекрасно обходятся без «типов» и «таксонов», что не мешает им вносить ничуть не менее серьезный вклад в систематику человеческих групп. Видимо, настало время преодолевать нашу разобщенность. На повестке дня — синтез данных по разным системам признаков с использованием современной статистики. Как показывают первые результаты, это существенно повышает надежность наших классификаций, в частности, степень их соответствия лингвистическим данным.

Как бы то ни было, рецензируемый коллективный труд — крупный шаг на пути к реконструкции истории человеческих популяций Севера Евразии. В качестве первого современного комплексного исследования по физической антропологии ненцев он заслуживает весьма высокой оценки. Первичными данными, опубликованными в книге, будут пользоваться все специалисты по этногенезу и культуре ненцев и иных народов Западной Сибири и Северо-Восточной Европы, а выводы авторов заслуживают самого пристального внимания.

Елена Федорова, Александр Козинцев



Крейдлин Г.Е. *Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык.* М.: Новое лит. обозрение, 2002. 581 с.

Александр Козинцев, Григорий Крейдлин

**Переписка о невербальной семиотике,
языке, реальности и наивной картине мира**

5 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович,

Большое спасибо за статью о гендерном аспекте эмоций [Крейдлин 2005], которую мне переслала Татьяна Черниговская.

Она передала мне Вашу просьбу прислать тезисы нашего Круглого стола по эмоциям в культуре. К сожалению, пока что могу прислать Вам только свои — они вскоре будут опубликованы в материалах «Радловских чтений» МАЭ [Козинцев 2005]. Буду благодарен за любые соображения.

В дальнейшем, я надеюсь, наше общение продолжится, поскольку Альберт Байбурин попросил меня написать рецензию на Вашу замечательную книгу [Крейдлин 2002]. (Пока что я, правда, за это еще не брался).

Всего доброго,

А. Козинцев

* * *

8 февраля 2005

Уважаемый Александр Григорьевич,

Был по-настоящему рад получить от Вас столь милое письмо с приложением в виде тезисов.

Не буду скрывать — мне приятно, что Вам понравилась моя книга.

Хочу сказать, и это не нечто комплиментарное в ответ, а вполне искренне, что я высоко ценю то, что Вы делаете, и стараюсь следить за Вашими работами. Последнее, что я прочел, это была статья, точнее глава, в книге о смехе [Козинцев 2002].

Я почти со всем, что в ней написано, согласен. Единственное, чего мне как лингвисту не хватает в ней, да и во всей книге, но что меня интересует крайне, — это то, как язык и параязык концептуализуют и в смысловом отношении интерпретируют смех, причем и в языке в целом и в различных его подъязыках. В частности, меня интересует, как оцениваются в языке и коммуникации разные виды смеха. Пусть генетически и эволюционно даже они похожи, но тем более требуется тогда объяснить причины разного к ним отношения людей и (вообще говоря) разное в разных культурах отношение к одному и тому же типу или разновидности смеха.

То же самое можно сказать и про улыбки. Я, кстати, в книге говорю не о типах улыбок (мне представляется, что без должной релятивизации это вообще бессмысленное понятие), а веду речь только о семантических типах (равным образом можно говорить и о других, не менее важных понятиях — психологических, антропологических, etc. улыбках). Вы же меня, вроде бы, критикуете (и правильно, если Вы так меня поняли) не за то, о чем я говорил и писал¹. Прошу Вас воспринять эти мои слова не как, не дай Б-г, обиду, упрек или что-то в том же роде. Я просто, видимо, недостаточно ясно выразился в книге и статьях и хочу уточнить сказанное.

Еще раз спасибо за отклик.

Был бы рад продолжить обмен мнениями и работами по интересующим нас обоих проблемам и личному знакомству.

Всего Вам доброго.

С уважением,

Г. Крейдлин

¹ Речь идет о следующем высказывании А.Г. Козинцева: «Врожденные экспрессивные движения <...> сопротивляются попыткам превратить их в язык и возвращаются к присущей им автономности, функционируя «на холостом ходу». Вследствие этого невозможно согласиться с В.Я. Проппом, утверждавшим, что не существует единого смеха (ибо в разные эпохи ритуальный смех означал совершенно разные явления), а также с Г.Е. Крейдлиным, выделяющим даже в пределах одной эпохи и одной культуры (русской) множество самостоятельных типов улыбок» [Козинцев 2005: 177].

* * *

8 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович,

Спасибо Вам за интересные комментарии.

Что касается языковой концептуализации, то, мне кажется, тут есть одна общая закономерность. Чем понятнее для нас то или иное «выразительное движение» (назовем так, по старинке), тем больше риск стереть различие между объективным и субъективным (или, если угодно, между онтологическим и гносеологическим) аспектами. При почти полной «прозрачности» (как в случае с гневом, грустью, страхом, радостью) возникает иллюзия полного отсутствия такого различия. И тогда все наши построения имплицитно базируются на принципе «народ всегда прав», т.е. вся совокупность мнений носителей «наивной картины мира» должна нам дать в бесконечном приближении некий истинный взгляд на явление реального мира.

Мне кажется, тут таится большой подвох — и он становится особенно заметен при анализе наименее прозрачных движений, прежде всего смеха. Тут количество не переходит в качество. Сколько бы «наивных» (и даже гениальных) наблюдений носителей «наивной картины мира» мы ни собрали — ничего объективного из этого не получится. Явление реального мира останется «вещью в себе», хотя, конечно же, оно по сути своей «вещь для нас». Наивная же языковая картина при учете иных эпох и культур предстанет столь причудливой, что никакой надежды разобраться в ней не останется. И почему, собственно, мы должны анализировать мнения наших современников, а не людей иных эпох и культур? Для Вас важны тончайшие психологические нюансы, а для них было важно, допустим, удастся ли приманить богиню смехом или же не удастся. Никакой психологией, никакими нюансами там и не пахло. Не станете же Вы говорить, что те люди были «наивнее» этих?

Вы пишете о видах смеха: *«Пусть генетически и эволюционно даже они похожи, но тем более требуется тогда объяснить причины разного к ним отношения людей и (вообще говоря) разного в разных культурах отношение к одному и тому же типу или разновидности смеха».*

Чем же можно это объяснить, как не произвольностью языкового знака? Чем непрозрачнее «выразительное движение», тем сильнее проявляется эта произвольность, тем запутаннее наивная языковая картина мира, и тем меньшее отношение она имеет к реальности.

И дальше Вы поясняете: «Веду речь только о семантических типах (равным образом можно говорить и о других, не менее важных понятиях — психологических, антропологических, etc. улыбках)».

Я бы не сказал, что «равным образом». Тут снова возникает риск смешать онтологию с гносеологией. Представьте себе, что Вы анализируете какое-то лекарство. Конечно, мнения людей о его действии интересны, и их нельзя игнорировать, но можно ли сказать, что мы вправе «равным образом» говорить о них и о реальных (фармацевтических) типах лекарств? Мне кажется, тут нет равенства. А принцип тот же: чем непонятнее для «наивного сознания» механизм действия лекарства, тем больше будет «семантических типов» этого лекарства. (Я не говорю о психотропных препаратах, где именно воздействие на психологию относится к явлениям реального мира). И нас не должно вводить в заблуждение то обстоятельство, что смеющийся человек — «субъект», а пьющий лекарство — «объект». В обоих случаях с нами происходит нечто помимо нашей воли — и помимо нашего разумения. Мандельштам понимал это, когда писал «Дано мне тело — что мне делать с ним?» И функции этого тела тоже нам «даны» и часто для нас темны. (У Плеснера в книге про смех и плач об этом хорошо сказано).

Еще раз спасибо и всего доброго!

А. Козинцев

* * *

9 февраля 2005

Уважаемый Александр Григорьевич,

Спасибо за то, что Вы столь быстро откликнулись на мое письмо.

Мне по сути не так много есть что содержательного сказать Вам в ответ на Ваши тонкие и весьма стимулирующие соображения-замечания, поскольку я со многим, о чем и что Вы пишете, согласен.

Да, риск старания границ между онтологией и гносеологией имеется всегда, и следует соблюдать известную методологическую, теоретическую и еще не знаю какую осторожность, чтобы не нарушить их. И тут многое зависит от исследователя, его такта, умения, если хотите, порядочности, а также от целей и решаемых им задач.

А зазор, точнее его степень и качество, тоже могут представ-

лять как объективный, так и субъективный интерес. Помимо языковой концептуализации, которая мне интересна, я еще пытаюсь рассмотреть невербальную концептуализацию, а потому предпочитаю, хотя тоже огрубляя реальную ситуацию, говорить о семиотической картине мира. Это, как кажется, все же несколько объективирует получаемые результаты, поскольку сопоставление знаковых кодов разной природы дает статистически более надежную и качественно более разнообразную картину.

Сумма мнений носителей языка, и тут Вы, безусловно, правы, ничего, вообще говоря, не решает, но все же позвольте мне напомнить Вам слова Анны Вежбицкой по поводу методологической правомерности и эмпирической адекватности метода интроспекции (как кажется, представляющего собой продукт еще большей идеализации по сравнению с работой с информантами), звучащие примерно так (за смысл, но не за форму, ручаюсь): *«Мне могут заявить: кого может интересовать языковая интуиция одной Анны Вежбицкой? В ответ могу лишь сказать: смею надеяться, что моя интуиция сходна с интуицией среднего поляка».*

И у меня есть надежда, что наивные семиотические картины мира не столь вариативны, что инвариант у всех таких картин имеется, и не слишком пустой, то есть не бессодержательный. Косвенные доводы — наличие более или менее адекватных переводов при, конечно, неполной в общем случае переводимости, такие языковые деятельности, как переложение, адаптация, реферирование, плюс наличие языковых обозначений (номинаций) для многих невербальных знаков, категорий или процессов.

В качестве ответа на мой вопрос о причинах разного отношения людей к разным видам смеха и о разном в разных культурах отношении к одному и тому же типу или разновидности смеха Вы ссылаетесь на произвольность языкового знака и пишете: *«Чем непрозрачнее выразительное движение, тем сильнее проявляется эта произвольность, тем запутаннее наивная языковая картина мира, и тем меньшее отношение она имеет к реальности».*

Сама лишь отсылка к свойству произвольности знака не обладает, на мой взгляд, какой-либо объяснительной силой. Тут важны и диахронные процессы, в том числе история носителей знаков, и свойства культур, и психология (Дух по Гумбольдту) народа. Кстати, а что Вы имеете в виду под «реальностью»? Лингвист и семиотик, как мне кажется, должны лишь реконструировать то, что скрыто за знаком, итог той редукции, которую осуществил знак в процессе означивания. И реаль-

ность для лингвиста и семиотика — это, вообще говоря, смысл и референт знака.

У Вас вызвали несогласие мои слова о том, что можно «равным образом» говорить как о семантических типах улыбок, так и о психологических, антропологических и прочих типах. Здесь я с Вами полностью согласен. А «равным образом» — это просто я, видимо, неудачно выразился. Имел же я в виду сказать, что типологии могут быть различными, и каждая из них ценна, поскольку приоткрывает какие-то новые грани. Но вот что, думается, никогда не делается или очень редко когда делается, — это сопоставление самих типологий. Эта задача под силу только коллективу людей разных интересов и профессий, но, мне кажется, затраченные усилия на ее решение могли бы вполне окупиться, обогатив каждую из наук.

Спасибо еще раз за отклик.

Всего Вам доброго.

*Ваш ГЕК
(так меня зовут, по инициалам,
все мои студенты)*

* * *

10 февраля 2005

Уважаемый Григорий Ефимович (или дорогой ГЕК),

Спасибо! По-моему, наши позиции ближе, чем казалось сначала. Мне тоже почти нечего возразить Вам, разве что посетовать на то, что процент людей, всерьез озабоченных вопросом о реальности (т.е. причастных к созданию научной картины мира), очень невелик, и их мнения (тоже, конечно, мнения, а не истины в последней инстанции) тонут в море житейского здравого смысла. Лишь в будущем они становятся достоянием публики и сдвигают наивную семиотическую картину мира. Для среднего же поляка ли, русского, еллина, иудея или человека первобытного общества вопрос о реальности не существует. Для него реально все, что соответствует его наивной семиотической картине мира. «Утренняя звезда» и «вечерняя звезда» (т.е. два «семантических типа» Венеры) для среднего первобытного человека были двумя реально разными вещами, что избавляло его от необходимости двигаться дальше и находить за этим единый референт. Такое движение осуществляется не обыденным сознанием (по сути своей глубоко консервативным), а наукой.

Что же я имею в виду под «реальностью»? Внеязыковую дей-

ствительность. Смею надеяться (хотя доказать не могу), что она все-таки существует — не зря же сказано:

Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

То же самое с «семантическими типами» улыбок и смехов. Затронутость обыденного сознания научными знаниями тут минимальна, поскольку этология неизмеримо моложе астрономии. В этом отношении «средний» человек все еще находится на стадии утренней звезды и вечерней звезды. Что ж, подождем!

А пока что у меня к Вам предложение. Как Вы смотрите на то, чтобы попробовать вместо моей (несуществующей) рецензии на Вашу прекрасную книгу — не будучи лингвистом, я и не смогу достаточно компетентно справиться с такой задачей — опубликовать этот наш обмен мнениями? Диалог всегда лучше монолога и, если редакция «Форума» сочтет такой необычный вариант возможным, мне кажется, читатель от этого только выиграет. Если и у Вас это не вызовет возражений, то я, разумеется, согласую с Вами предназначенный к печати текст.

Заранее спасибо и всего самого доброго!

Ваш Александр

* * *

12 февраля 2005

Дорогой Саша,

Я полагаю, что имена Гриша и Саша больше подходят для нашего завязавшегося к моей радости e-mail-ного знакомства и общения, тем более что это ведь неплохие и близкие нам имена, правда? (У меня, например, так зовут родного брата).

Что касается публикации переписки — если, как Вы считаете, она может представлять интерес хоть для кого-то и ее опубликуют, то, разумеется, я не возражаю. Хотя и рецензию на книгу получить именно от Вас было бы, не сомневаюсь, мне и приятно, и интересно, и главное, поучительно (поверьте, именно это главное, а не тщеславное «приятно») — прежде всего для автора книги, а может, и для каких-нибудь других людей.

Теперь по существу изложенного Вами в последний раз. Реальной для Вас, как человека из мира почти точных наук — этологии, этнографии и антропологии — если я правильно Вас понимаю, является научная картина мира. Но возможно ведь

и иное представление о реальности, не менее реальной, чем научная (помните, у Людвиг Витгенштейна слова о том, что мир — это то, что порождается языком, о чем мы можем говорить, а *«о том, о чем нельзя говорить (или сказать — плохо помню), о том следует молчать»*. Это последняя фраза из его «Логико-философского трактата».

Научная картина мира, имеющая дело с фактами и их отображением, во главу угла ставит категории истины и лжи, а лингвистов эти параметры истинности интересуют в меньшей степени (правда, соответствие между научным и языковым описанием — это объект number 1). Семиотика и лингвиста, занимающихся отображением мира в текстах разной знаковой природы, заботят категории адекватного vs неадекватного отображения мира, преломленного через сознание среднего (не в смысле ума, а в смысле усредненного) носителя языка, и потенции языка в выражении нужных смыслов. Этот объект получил название языковой (но я бы говорил лучше: знаковой, или семиотической) концептуализации мира, или «наивной картины».

Несоответствие представлений о реальности (не как о слове, а как научном концепте) часто порождает непонимание одних другими. Боюсь, однако, что и научных картин не одна — их потенциально бесконечно много. Религиозно мыслящий ученый едва ли строит или представляет мир так же, как ученый-атеист. Думать, что наука существенно продвинет наивное сознание к тому чтобы, как Вы, Саша, пишете, *«двигаться дальше и находить за этим единый референт»* и что такое движение, процитирую Вас, *«осуществляется не обыденным сознанием (по сути своей глубоко консервативным), а наукой»*, это в Вас говорит наивное сознание и Вера. Когда-то Ю.А. Шрейдер в своей нашумевшей тогда работе, опубликованной в «Новом мире», о науке как мифе и суеверии хорошо написал об этом. Я присоединяюсь к высказанному в той статье скептическому отношению к всемогущей науке и думаю, что движение к реальности — это не более чем (но и это немало!) асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию себя и мира. И на этом пути мы можем только рассуждать о степени соответствия наблюдаемым фактам или, точнее, как эти последние нам представляются.

Вот и все. Еще раз спасибо за предложение.

Всего Вам доброго.

Ваш Гриша.

* * *

12 февраля 2005

Дорогой Гриша,

Разногласия наши неожиданно углубились и приобрели философский оттенок, хотя начинали мы совсем не с этого.

Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется... Когда Шрейдер писал свою статью, была совсем, совсем другая эпоха. Главный пафос его, кажется мне, был вовсе не в доказательстве бессилия науки, а в тайном противостоянии тогдашней официальной идеологии, замешанной на сциентизме. Теперь же, когда религия вот-вот будет силком насаждаться в школах, когда в магазинах продают креационистские учебники биологии, когда СМИ забиты несусветным антинаучным бредом, а в детских (и, что еще хуже, учительских) головах царит полнейший хаос, отстаивание бесконечного множества равноправных (в том числе и научных) картин мира приобретает совсем иной смысл. Нынешним обскурантам только того и надо. «Смотрите, сами ученые считают науку мифом и суеверием, так кому они нужны? Наша власть, наше время, наша сила!». Разве Вы не относите свою книгу к разряду научных? Разве Вы стремитесь к вере, а не к доказательности?

«Движение к реальности — это не более чем <...> асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию себя и мира». Мне кажется, Гриша, Вы чуточку непоследовательны. Куда прикажете нам асимптотически двигаться, если целей, т.е. реальностей, бесконечно много, если мир порождается языком? И о какой адекватности vs неадекватности при этом говорить? Адекватности чему? (Витгенштейн столько сил потратил на доказательство невозможности что-либо о чем-либо сказать, что Рассел даже выразил восхищение тем, что он все-таки ухитрился сказать так много).

Вы пишете: *«Рассуждать о степени соответствия наблюдаемым фактам или, точнее, как эти последние нам представляются».* Как это понять? Степень соответствия наших представлений нашим представлениям? Сравните:

«Когда мы произносим слово «Луна», мы не имеем в виду обсуждать наше представление о Луне и не готовы удовлетвориться лишь смыслом этого слова; говоря о Луне, мы тем самым предполагаем, что соответствующее обозначаемое существует. Утверждать, что в предложении

(5) *Луна меньше Земли*

речь идет о чем-либо представлении о Луне, значит не считается со смыслом этого предложения. Если бы говорящий

имел в виду свое представление о Луне, он употребил бы выражение «мое представление о Луне». Наше предположение о том, что у имени «Луна» есть обозначаемое, может, конечно, оказаться неверным — такое уже случалось в истории науки. Однако на вопрос о том, не является ли вообще ошибочным предположение о наличии обозначаемых у каких-либо имен, можно и не отвечать. Достаточно сослаться на наше намерение говорить или рассуждать именно об обозначаемом знака (делая при этом оговорку: если, конечно, таковое существует)».

Вы, конечно, узнали — это Фреге. *«Если, конечно, таковое существует»*. Так давайте же раз и навсегда сделаем эту оговорку: мы говорим о реальности — *если, конечно, таковая существует*. Чтобы уж больше к этому не возвращаться. Но заранее, намеренно, жертвовать реальностью ради представления — это, по-моему, грех.

О, если бы этология, этнография и антропология были, как Вы говорите, «почти точными науками»... Если бы так! Тогда у нас не возникало бы искушения выдавать суждения житейского здравого смысла на эти темы за нечто равноценное реальности — онтологической, а не гносеологической. Не той реальности, которую изучает, скажем, фольклористика, а той, которую изучает, скажем, физика. Вы только вообразите книгу, основанную на суждениях средних людей о микромире! Вы можете возразить, что микромир, в отличие от невербальной коммуникации, не имеет к нам отношения. Да, но медицина имеет к нам самое прямое отношение — и именно потому-то, когда нас по-настоящему припечет, мы забываем о том, что мир порождается языком, и бежим к врачам, носителям научной картины мира. А если обращаемся к иным целителям, носителям альтернативных картин мира, то это плохой симптом. Если же мы идем вместо больницы в церковь или к часовне св. Ксении, то дело, считай, и вовсе дрянь.

Нет, далеко еще то время, когда науки, которые я представляю, смогут претендовать на то, чтобы считаться «почти точными». И еще дальше то время, когда средние люди будут испытывать к ним такое же почтение, как к физике или медицине и соответственно попытаются приспособить свою наивную семиотическую картину мира к той самой, единственной, онтологической реальности. А ведь никакой принципиальной разницы между этологией и физикой в этом аспекте нет. Онтология остается онтологией, гносеология — гносеологией. И что такое *«реальность, не менее реальная, чем научная»*, я понимать отказываюсь. Отказываюсь, потому что слышу это из уст не батюшки, не раввина, не мага, не астролога, не поэта, и даже не философа-солипсита, а своего коллеги, ученого.

И потом: разве создатели научной картины мира — не носители языка? Почему Вы отделяете нас от «средних людей»? Вспомните Солженицына: *«Чтобы изменить сознание советского человека, нужно одно утро и одна газета»*. Возможно, это сильно сказано, но и сейчас одного выступления по ТВ бывает достаточно, чтобы серьезно повлиять на «среднего носителя языка». Усваивается (псевдо)-научная лексика, усваиваются — пусть в карикатурном виде — фрагменты научных представлений. Чем занимаются теперь маги? Очисткой организма от шлаков. Вот Вам первая попавшаяся газета: *«Потомственная колдунья: коррекция на счастливую судьбу для вашего ребенка»*, *«Зеркальная защита от колдовства и снятие негатива»*. Коррекция, негатив, шлаки — что, сами «носители наивной картины мира» до этого дошли? Так чем мы хуже их? Тем, что нас мало и наши голоса тонут в общем хоре? А если бы нас было много? Если бы мы меньше сидели за компьютерами, а больше выступали в СМИ? Тогда, глядишь, наши мнения в конце концов стали бы общим местом, ибо, как известно, последний этап утверждения научной истины — «кто же этого не знает?» Потому я и повторю — что ж, подождем.

Простите за пространное письмо и спасибо за возможность поговорить об этом. Надеюсь познакомиться с Вами лично в не слишком отдаленном будущем!

Ваш Саша

* * *

13 февраля 2005

Дорогой Саша,

Меня слегка озадачило, если не сказать огорчило, Ваше письмо. Дело в том, что я писал о различных представлениях о том, что такое научная картина мира (и термин «наивная картина мира» — это принятый в современной серьезной лингвистике, хотя, возможно, и неудачный, термин, относящийся к тому, что пытается реконструировать лингвист). И я не могу отказаться от своих слов, что это *«реальность, не менее реальная, чем научная»* — но в нашем представлении!!! Для лингвиста реконструировать смысл слова «колдун» или слова «дьявол» столь же важно, как слов «Луна» или «стол». Просто языковая научная реальность (концептуализация) — несколько иной объект, чем референция. Мы вовсе не стремимся искать колдунов в реальности, но есть тексты, в которых соответствующие слова употребляются, и важно понять, как, почему, вместе с чем, и многое другое. И про такие слова, как «даже», «только», «замечательный», «касаться», которым нет (я нарочно пишу здесь, чтобы не углубляться, не полную правду, переживая) соответ-

ствий в той реальности, о которой, как кажется, пишете Вы. Речь не идет об обскурантизме, а о попытке соотнесения картин мира. Кстати, без фольклористики и ее картины мира языковое описание, по крайней мере в его диахронном аспекте, будет не полным. Так что и та реальность лингвиста, вообще говоря, интересует.

Проблема соответствий, о которой я и пытался Вам написать, я с ней постоянно сталкиваюсь, уже более 35 лет занимаясь семантикой, прагматикой и лексикографией. Как отделить знания о мире (научные!) от знаний о языке (научных же!)? Где кончаются языковые и начинаются энциклопедические знания (даже при попытке описать, что такое Луна, ведь лингвист описывает и весь круг производных слов, в частности таких, как «лунатик», в разных, в том числе и не прямых, значениях). Как соотносятся референция к объекту в смысле Фреге и смысл имени, даже для таких «пустых» по Даммету сущностей, как нулевой вектор или кентавр? Это и проблема возможных миров и пространств, проблемы согласования мнений в диалоге и др. Разве это не наука?

И, конечно же, я стремлюсь к научной доказательности, а не к опоре на веру, как ее ни понимать. Однако я полагаю, что, доказывая нечто в одной науке и утверждая соответствие Истине, надо соотносить результаты с представлениями, интерпретациями и доказательствами (я не говорю уже о фактах), которые имеются в других науках. Я даже считаю, что иногда, хотя и не всегда, чтобы объяснить/доказать что-то в одной научной области, нужно просто выйти за ее пределы и уйти в другую научную область. Об этом и пытался в ряде мест сказать в своей книге.

Да, еще раз: я полагаю, что языковой мир порождается языком, но от этого он ничуть не становится менее объективным, чем мир математики (об этом немного мы писали с математиком Г.Б. Шабатом в нашей совместной статье о теоремах как видах текстов) или мир биологии. И это не гносеологическая, а онтологическая реальность.

«Движение к реальности — это не более чем <...> асимптотическое приближение совокупности обыденных сознаний к познанию себя и мира». Эти мои слова следует понимать как метафору; их нельзя понимать так буквально. Я имел в виду последовательное согласование текстов и концептуализаций — разных, языковых, обыденных, естественно-научных, философских и др., поиск инвариантов, описание различий и вариаций, выявление их причин и еще массу других вопросов, которые должна решать НАУКА.

Теперь о другом. Ю.А. Шрейдер (я с ним работал в ВИНТИ в одном отделе семиотики много лет и неоднократно разговаривал с ним) писал о том, что существует поверье, будто наука может решать и успешно решает вопросы гносеологии, религии и под., т.е. он выступал против вульгаризации представления о всесии науки. Да, я согласен с Вами, что это была, как Вы пишете, тайная борьба с официальной идеологией, но он, будучи не только математиком и философом, но также убежденным католиком, попутно утверждал (и не только в упомянутой мной статье) существование «некоего остатка», неподвластного естественно-научному мировоззрению. Я думаю, что религиозного ли мировоззрения придерживается ученый или атеистического, он должен понимать границы науки и мировоззрения и не путать одно с другим. Я думал, что пишу Вам про науку, про реальность, но понимаю ее, видно, несколько иначе, чем Вы (просто онтология языка и семиотических кодов вообще другая), и сознательно заострял некоторые вещи.

О термине (не о слове естественного языка — см. приводимый Вами пример) «представление». Он имеет несколько смыслов. Я имел в виду, как мне кажется, только смысл репрезентации реальности, записанной (изложенной) на некотором метаязыке.

Я абсолютно согласен с Вами, что спор или обсуждение наше перешло в разряд философских, но ведь было важно понять собеседника, потому что краткие письма не могут выразить все оттенки передаваемых смыслов и, главное, скрытых оценок и их можно отдельно попытаться эксплицировать. А к вульгарным СМИ и религиозному, философскому etc. обскурантизму я отношусь, пожалуй, еще более гневно, чем Вы.

Спасибо еще раз за Вашу выдержку, терпение, мысли и переписку.

Всего доброго.

Ваш Гриша

* * *

26 февраля 2005

Дорогой Гриша,

Извините меня за непомерную задержку с ответом — был невообразимый затор с делами. И, пожалуйста, не принимайте то, что я писал в предыдущем письме, слишком уж всерьез. Мы оба в этой переписке немного, как Вы говорите, «переживали», играя (возможно, ради самой игры) каждый свою роль: Вы — роль чуть не витгенштейнианца, тайного адепта католика Шрейдера (тут я, понятно, пас), а я — роль бродячего

проповедника вульгарного материализма, пытающегося убедить публику, что мозг выделяет мысль в точности так же, как печень выделяет желчь. При этом, дабы придать спору большой драматизм, мы утрировали наши позиции примерно в равной степени. Если мы оба теперь откажемся от «пережима» и проделаем обратный путь навстречу друг другу, то встретимся как раз посередине или около того. Ведь по сути спорить нам почти не о чем. Мне кажется, настало время пожать друг другу руки, а я выполняю обещанное и посылаю Вам нашу переписку с небольшими сокращениями и изменениями (чтобы избежать больших цитат), дабы, при Вашем согласии, отдать ее на суд редакции «Форума».

Большое спасибо за общение, и всего Вам самого доброго!

Ваш Саша

* * *

27 февраля 2005

Дорогой Саша,

Будучи вообще человеком, к спорам не склонным (так как считаю, что в спорах часто порождается больше вражды, чем дела), и предпочитая отвечать на критику какими-то научными работами, экспериментами, делами или же устными беседами один на один с автором критики, я, тем не менее, во-первых, согласен на публикацию наших писем, так как считаю, что если хоть кому-то (в частности молодым людям) они будут полезны, то они стоят того, во-вторых, считаю, что в них больше рационального, чем иррационального, нет злобы и минимум оценочных суждений на фоне позитивных размышлений.

Надеюсь, что когда-нибудь где-нибудь мы встретимся и познакомимся лично.

Спасибо и всего доброго.

Ваш ГЕК

Библиография

- Козинцев А.Г.* Об истоках антиповедения, смеха и юмора // Смех: Истоки и функции. СПб, 2002. С. 5–43.
- Козинцев А.Г.* Эмоции, язык, культура (заметки о невербальной семиотике) // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб., 2005. С. 175–179.
- Крейдлин Г.Е.* Невербальная семиотика. Язык тела и естественный язык. М., 2002.
- Крейдлин Г.Е.* Мужчины и женщины в невербальной коммуникации: Эмоциональный аспект // Московский лингвистический журнал. 2005. № 8 (в печати).